
РУССКАЯ ПРОПОВЕДЬ XVIII В. КАК ИСТОЧНИК ЗНАНИЙ О ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЯХ РУССКОГО ЧЕЛОВЕКА «ДУХОВНОГО ЧИНА»

А.И. Есюков

Кафедра философии и культурологии
Северодвинский филиал

Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова
ул. Торцева, 6, Северодвинск, Архангельская обл., Россия, 164500

В статье рассматриваются ценностные аспекты проповеди XVIII в. Показывается актуальное значение наследия крупнейших русских богословов для понимания базисных ценностных ориентаций отечественной культуры. С этой целью анализируются представления о труде, богатстве и бедности, «личной пользе» и «общем благе», о соотношении теонимии и автономии, «вечности» и повседневности.

Ключевые слова: философия, русская проповедь, мировоззрение, ценностные ориентации, традиция, историческая память.

В ценностях выражается заинтересованное отношение людей к тем или иным сторонам их жизненной реальности. Ценностью признается то, что является желательным для человека, а антиценностью – то, что для него нежелательно. Ценностные ориентации, как социально обусловленные направленности человека на смысложизненные цели и способы их достижения, задают человеку ориентиры жизни, оказывают мотивирующее (наряду с потребностями и жизненными интересами) воздействие на его поведение, выступают фактором интеграции (или дезинтеграции) людей. К основным параметрам ценностных ориентаций можно отнести субъектную дифференцированность, структурность, иерархичность, историчность, устойчивость и динамичность.

Наибольшей сложностью отличаются ценностные ориентации переходных (модернизирующихся) обществ, когда традиционные и устоявшиеся смыслообразующие ценности разрушаются, а новые лишь формируются. В эти времена человек чаще ощущает «экзистенциальный вакуум» и потребность в смысложизненных ориентирах, позволяющих ему более успешно ориентироваться в социальном пространстве и выстраивать модели желаемого и «потребного будущего». Наконец, ценности являются важнейшим фактором объединения людей в *со-общество*, обеспечивая их согласие. На прояснение таких ценностей и были нацелены лучшие проповеди просвещенных русских иерархов второй половины XVIII – начала XIX в.

Петровская «модернизация» России вызвала перестройку стереотипов поведения и ценностных ориентаций русского человека. На первый план выдвинулся идеал человека деятельного, умелого, гордящегося не «родовитостью», а заслугами перед Отечеством.

Пересмотр ценностных ориентаций происходил в условиях нарастающей рационализации восприятия действительности. Не только религиозное сознание и деятельность, но все сферы жизнедеятельности общества стали рассматриваться как значимые для формирования личности. В целом просветительство в России предстало как синтез светской и духовной культур, который характеризовался секуляризацией религии и сакрализацией политических и культурных институтов. Многие православные просветители «века Екатерины» стремились найти «середину» между религиозным фанатизмом и безбожным нигилизмом, усматривая свою задачу в создании религии, свободной от суеверия и служащей обществу. В работах последнего десятилетия показано, что православная церковная культура играла важную роль в формировании литературных образов, эстетических идеалов и «публичного пространства» (1). Необходимо отметить также важную роль просвещенного духовенства в выработке соответствующих «веку Просвещения» ценностей и идеалов, сочетающих «истины разума» и «истины веры», «мирское» и «неотмирное», повседневность и вечность в ориентациях и предпочтениях русского человека.

В проповедях митрополита Московского Платона (П.Е. Левшина, 1737–1812), архиепископа Новгородского и Санкт-Петербургского Гавриила (П.П. Петрова, 1730–1801), ректора Московской духовной академии Дамаскина (Д.С. Семенова-Руднева, 1737–1795), архиепископа Рязанского и Зарайского Феофилакта (Ф.Г. Русанова, 1765–1821), митрополита Киевского и Галицкого Евгения (Е.А. Болховитинова, 1767–1837) и др. нет систематического исследования проблем власти, механизма хозяйственно-экономической деятельности, форм собственности и богатства, хотя вопросы о смысле, цели и мотивах трудовой деятельности человека входили в состав их многочисленных «Поучительных слов».

Систематизация и анализ воззрений православных мыслителей на *власть, собственность, труд и богатство* в период формирования капиталистического уклада, зарождения биржи и коммерческого кредитования в России представляют значительный интерес, поскольку именно в это время в отечественном общественном сознании происходит радикальная трансформация ценностных ориентаций, а проблемы богатства и накопительства, справедливого распределения материальных благ приобретают особую остроту. Изучение ценностных ориентаций просвещенного русского духовенства интересно и в том отношении, что очередная «вестернизация» социально-экономического уклада жизни в России в конце XX – начале XXI в. вновь актуализировала осмысление представлений о цели и мотивах тру-

довой деятельности, о богатстве, бедности, социальной справедливости и цене «прогресса».

Новое понимание «*должностей человека*», целей и мотивов его деятельности формировалось на основе восточно-христианской традиции: человеку предписывалось уклонение от страсти «лихоимания» и зависти к «множеству богатств», а «лазарям» рекомендовалось «не отчаиваться в скорбех», ибо Господь, писал Симеон Полоцкий, их «яко врач сечет, режет, палит и голодом смиряет». Тем не менее, как отмечают исследователи, примерно с XV в. физический труд «перестает восприниматься мирянами только как наказание за грех и неизбежное зло, но становится средством спасения» (2). В «Домострое» (XVI в.) труд представлен как ценность «праведной жизни»: «Благословенным трудом и средствами праведными жить подобает всякому человеку» (3). В целом труд понимался как:

- 1) духовная, аскетическая ценность – «упражнение для смирения плоти»;
- 2) наказание за грех;
- 3) средство создания благополучия в земном мире для себя и своих близких, при этом богоугодной нормой оказывается «умеренный достаток» в личной и семейной жизни (4).

В «Домострое» разделяется богатство «праведное» и «неправедное», осуждаются всевозможные виды «неправедного стяжания» и «неподобных дел» (5).

В «Поучительных словах» митрополита Ростовского Димитрия (Гуптало) конца XVII в. труд ассоциировался с «болезнями», «печалями» и «бедствами». Человек, пишет он, в мир «на труды, на болезни, на печали происходит, яко птица на парение». При этом «кто много имать, желает более: кто высоко стоит, еще выше взыти хочет; а иже мало и ничтоже, и той имети желает» (6). И все же в проповедях святителя ощущается приближение Нового времени, он отмечает, что наступило «время делания» и человеку невозможно пребывать в «непрестанной молитве», «понеже и ко иным делам, и яже о нужных попечении и управлении своего дому, времени тебе есть». Поэтому лучше «краткую молитву к Богу сотворити со вниманием, – продолжает митрополит, – неже безчисленная словеса глаголати без внимания, и воздух токмо словеса и гласом вотще исполняти» (7).

Проповедник осуждает богатство, приобретенное нечестным трудом. Будут изгнаны из Царствия Божия те, пишет он, кто «храмы Божии созидают и украшают от неправедных имений, от слез и крове людския, а не от своих праведных трудов... таковых милостыня, еже от инаго насильно отъяти, а другому подати, не есть милостыня, но разбой. Храм Богу созижди, а ближняго вконец разори, разбой то» (8) (II: 94–94 об.). Вместе с тем митрополит не осуждает «богатых добродетельных, милосердных, и от своих праведных трудов богатеющихся». Свое слово он направляет против тех, кто «от чужих трудов» и «от неправды богатство себе собирает» (III: 85 об.).

В последних проповедях святитель слагает гимн «приятию мира». «Обое любо, – пишет он, – и душа и мир сей», поскольку «в нем жизни нашей настоящей имама все потребное». Св. Димитрий констатирует, что человек «временнаго ради богатства... за злато и сребро... душу свою полагает» (V: 132–133, 137 об.).

Димитрий Ростовский остро чувствует трагизм нищенского существования человека, но выделяет два вида нищеты. Есть *нищета* как результат жестокой эксплуатации, когда «блаженство неправедных богатых есть от кровавых потов людей убогих»; когда властители стригут со своих подданных не только «волну», но и «кожу и тело» (С. Полоцкий). Такой нищете митрополит сочувствует и осуждает ее виновников. Но есть и другая *нищета* – когда, по утверждению митрополита Димитрия, «клятся делати и трудитися, да воровством питаются, крадут, или на разбой идут, или другое нечто худо творят, или токмо об милостыни, от подаяния людского ищут питатися и в глаза людем что смола лезут, а могли б другие и делати, и зарабатывать себе хлеба». Такие люди, продолжает он, будут «мучитися с веки во веки» вместе с «неправедными богатыми» (V: 86–87 об.).

Как видим, русские проповедники конца XVII в. акцентировали внутреннюю («духовную») активность и труд как аскетическое делание, но не ограничивались «служебным» пониманием труда как средства успокоения страстей и помощи ближнему. Гомилетика православного просветительства последней трети XVIII в. сделает следующий шаг, связывая «небесное Отечество» человека с его земным предназначением и «должностями» в мире повседневности.

В русской проповеди этого периода утверждается идея «симфонии» государства и церкви в деле «внешней заботы» о спасении человека.

Митрополит Платон отмечал, что «церковь и общество, вера и закон гражданский, гражданин и христианин... суть совершенно согласны» (9) (II: 362–363).

В центре внимания проповедников оказываются вопросы соотношения государства и церкви, индивида и общества, свободы и зависимости, богатства и бедности.

В истолковании этих вопросов образованные русские люди «духовного чина» опирались на принципы:

- 1) общности труда и моральной нейтральности собственности и богатства «самих по себе»;
- 2) важности материального достатка для человека и общества в целом;
- 3) гармонии личного и общественного интересов как средства осуществления «общего блага»;
- 4) необходимости подчинения личных интересов «общему благу» и недопустимости чрезмерного «искания прибытков» и использования любых средств к «своему обогащению»;

5) широкого использования благотворительности, исключения мотовства и скупости;

6) «употребления» богатства «к чести Божией, к пользе общей и к пристойному себя содержанию»;

7) признания важной роли исторической памяти и традиций в воспитании патриотизма.

В отличие от светской отечественной и переводной литературы, дававшей практические знания о профессиях, видах профессиональных занятий и ремеслах, православные просветители стремились вписать представления человека о труде, богатстве и бедности в систему его мировоззренческих и аксиологических координат.

Писатели «духовного чина» придерживались органической концепции общества. Сословное деление было для них частью иерархического устройства мира. Разделение людей на богатых и бедных принималось как результат *предопределения*: равенство представлялось равенством православных перед Богом, а не между собой; благо общества как организма ставилось выше блага отдельных его членов; свобода человека связывалась не с его правами, а с «исполнением должностей» на определенном Богом месте. В католических проповедях XVII в., как отмечает М.А. Корзо, это выступало как своего рода «социальное призвание» (10); у Г.С. Сковороды – как «сродность труда». В русской проповеди XVIII в. разработка этой темы велась под знаком «служебного» («мы-деятельность») понимания труда.

Русские проповедники утверждают обязанность труда для каждого человека, защищая при этом идею социального служения церкви. Не осуждение мира, не отрицание и отречение от мира, а преобразование *мира* на христианских началах путем «внешней» работы в нем – вот путь, предлагаемый православными просветителями. Покой, к которому призывает Евангелие, разъяснял митрополит Платон, «не состоит в том, чтобы оставить все мирские должности и попечения, т.е. чтобы оставить дом, жену, детей, промыслы и удалиться в уединенное место. Нет! Сии попечения нам от праведной судьбы назначены... Да они же не токмо не отводят от спасения, но и суть средством к спасению: ибо исправлением должности своея пользуем мы общество, и воспитанием детей приуготавливаем добрых граждан» (IV: 114). И человек, продолжает Платон, «не может извиниться... что он вместо того будет упражняться в единой молитве и богомыслии. Ибо одно дело Божие другому подрывом служить не должно, и сии дела суть совместны: одно другому не только не противно, но и одно другому помогает» (IV: 115).

Человек, по утверждению митрополита Платона, «рождается на труды. Сия истина... естественна нам, и источник нашего счастья. Свойство и духа и тела нашего требует, чтоб мы во всегдашнем были движении» (V: 90). Проповедник отмечает, что в «произволении» человека предаться «лежанию и неге», «услаждать чувства», «повергнуть разум в недействие и усыпить

все душевные силы». Но при таком образе жизни, продолжает он, «дух отяготится унынием и печальною скукою, тело расслабят и измучат болезни, душу обременят пороки, совесть истерзают собственные попрекания, обличения и беспокойства: сам для себя будешь излишним, другим во вред, и бесполезная для земли тягость» (X: 7–8).

«Русский Платон» признавал естественность стремления человека к материальному «достатку» и отмечал, вслед за С. Пуфендорфом, что «различные житейские нужды неотменно требуют от нас пристойного о содержании своем попечения... И поэтому нельзя сказать, чтоб совсем возбранено было стараться о пользе своей, и искать себе честным образом прибытков» (I: 365). Он заявлял в 1764 г., что великая жажда богатства «ничем погашена быть не может; и она подобна огню, который чем более в себя дров принимает, тем более разгорается... Подлинно не виновато богатство; да и богатиться не грех: но во всем должна быть мера» (I: 144). «Скудость и богатство, – разъяснял законоучитель цесаревича Павла Петровича, – суть средние вещи, которые на добро и зло употреблены быть могут». Не запрещается Евангелием «умеренное попечение, но запрещается попечение чрезмерное, когда кто наподобие бессловесного животного единственно думает о телесном насыщении и прибытках, оставивши попечение о благочестии и о честности» (I: 366). Митрополит Киевский Евгений также отмечал, что живущим «среди Мира и в недрах семейств своих невозможно не помышлять о приобретении и сохранении своего имени, и тот, кто не стал бы пещися об удовлетворении нужд домашних своих, был бы, по слову Апостолу, как бы веры отвергшимся и неверного горшим» (11) (I: 285).

При высокой оценке значимости труда как угодного Богу занятия православные просветители не требовали самоотвержения ради труда, как это было принято в протестантской культуре. Митрополит Платон называл «чрезмерное попечение о прибытках» *заботой*: «Заботы суть труды сверх нужды подъемлемая по единой корыстолюбия или честолюбия алчности» (V: 92). Таковые заботы, продолжает он, «жизнь нашу огорчают и сокращают». Платон выдвигает против превращения *труда* в *заботу* два условия: 1) честность способов добывания «прибытков» и 2) учет «пользы ближнего». При «собрании богатства», утверждает проповедник в соответствии с гл. 28 «Домостроя», «во-первых, наблюдать надобно честность, то есть не думать, чтоб всякий способ позволителен был к обогащению себя. Второе, богатству не отдавать всего своего сердца, но притом, что наипаче, стараться о богатстве добродетели... При сем богатстве и оно твердо и безопасно» (I: 144). «Которые же сами токмо в себя, а не в Бога, не в пользу ближнего богатятся, то напоследок услышат, что Иаков написал: “рыдайте о лютых скорбех грядущих”» (I: 145).

В проповедях архиепископа Рязанского Феофилакта 1800–1806 гг. наиболее полно представлена аргументация в защиту собственности, соци-

альной иерархии и неравенства, «личного интереса» и необходимости согласования интересов. «Природа и происхождение», «бедность и изобилие», воспитание, образование и «ученость», пишет он, «делают великое различие между людьми» (12) (II: 168–169, 127, 121–122).

Мирские нравоучители, отмечает Феофилакт, «говорят нам, что страсти в нравственном и политическом свете также необходимо нужны, как и ветры в физическом... Они утверждают, что человек не есть человек, когда не предается любимым своим склонностям» (I: 25). Образованный проповедник замечает, что если судьбу человека вверить «управлению страстей», то «вся бы земля обратилась в вертеп лютейших зверей, и право сильного учинилось бы единственным и всеместным законом». Поэтому человеку, продолжает он, следует исполнять христианские обязанности, так как «прорастающая от них польза не исключает и земную» (I: 25–26). Православный просветитель акцентирует «нравственное равенство» людей и пишет о необходимости «взаимности вспоможений», несмотря на социально-экономическое и политическое неравенство. «Не все обязаны все делать, – заключает он, – но всяк должен быть полезен для других по мере телесных сил и душевных дарований, по состоянию, по занимаемому месту, по имуществу» (II: 120).

Архиепископ Феофилакт не был склонен к «правовому нигилизму» и утверждал, что государство должно законом охранять собственность, чтобы «частные люди» были «суть законные владельцы своей собственности». «Когда заимодавец не защищен, владелец не обеспечен, – отмечал он, – то нет ничего верного. Под предлогом равенства, хищение, грабеж, всеместно распрострут цепи притеснения» (II: 119). В полемике с будущим митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым) по поводу студенческого перевода сборника статей, изданного в 1813 г., Феофилакт делает тонкое замечание, касающееся мотивации «частного интереса». «Делать добро из корысти, – пишет он, – есть, по мнению критика (Филарета. – *А.Е.*), нравственность купеческая, или торговая». «Ежели через корысть, – продолжает Феофилакт, – разумеем он приобретение пользы личных противузаконными средствами, то мудрое правительство не терпит таковой корысти не токмо в купечестве, но и в никаком состоянии». Но корысть, «правилами честности руководимая, – заключает он, – корысть, соглашающая личныя выгоды с общим добром, и в случае нужды подчиняющая их общему добру, никогда не может быть предосудительна. Иначе надлежало бы не токмо запретить торговлю, но и остановить награды, и воспретить всякому гражданину думать о своей безопасности и пользе» (13).

Митрополит Платон связывал моральную мотивацию с внутренней «свободностию» человека и утверждал в 1764 г., что мы «не яко машины, стремлением управляемые, но с рассуждением и советом беспринужденно избираем доброе или злое» (I: 221). Основным побуждением к трудовой дея-

тельности, по его мысли, должен выступать не личный, а общественный интерес и «общее благо». Хотя любовь человека к самому себе «естественно есть велика», пишет он, «однако любовь к общему добру, то есть к сохранению целостности общества, должна почитаема быть еще выше, нежели любовь к самому себе» (14). Будущий митрополит понимал, что в реальной жизни побуждением к деятельности часто выступает трудно сдерживаемый «личный интерес». «Но сие есть несчастье человеческого рода, – говорил он 20 ноября 1765 г., – что редко когда мы можем свои меры сохранить. Оно справедливое о нуждах своих попечение часто обращается в скудный порок корыстолюбия, сребролюбия, непомерных заботливости, скупости и роскоши» (I: 365–366). В 1764 г. законоучитель Платон излагает десятилетнему наследнику престола Павлу Петровичу иерархию ценностных ориентаций: «Любовь к Богу должна почитаема быть выше, нежели любовь к ближнему и самому себе; так же и любовь к обществу должна быть больше собственной» (15).

Митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Гавриил (Петров) в одном из «Слов» 1773 г. также говорил, что человек, «которого страсти привязали к собственным пользам, и удалили от польз отечества, уже тем самым... теряет способы, какия общество готовило умножать его щастие... он таким образом оторвал себя от союза других, силится себя поставить центром всех». Критикуя эгоцентризм и индивидуализм, бывший ректор Московской духовной Академии доказывает, что «человек один счастья своего ни составить, ни сохранить не может... Одежда, пища, дома, имение, увеселения, которыя покоят нас в жизни, суть плоды трудов других. Отринем их; мы всего лишимся. Честь будет пустое имя» (16). Не трудно заметить, что митрополит Платон и архиепископ Гавриил направляют свою критику против французского просветителя Гельвеция и его концепции «личного интереса» как скрытого двигателя всех человеческих деяний.

«Личный интерес, – отмечал Гельвеций, – есть единственная и всеобщая мера достоинства человеческих поступков» (17). Этот интерес был выделен как важнейший принцип философской антропологии и прямо связывался с чувством себялюбия как фундаментальным свойством «физической природы» человека. Последователи Гельвеция в России (А.Я. Поленов, С.Е. Десницкий и др.) опирались на теорию естественного права и утверждали, что «собственная каждого польза составляет главный предмет, к которому, как к середине, стремятся все наши помышления, и притом ободряет нас к понесению всяких трудов... мы по врожденной в нас склонности стараемся беспрестанно о нашем благополучии: искать того, что нам приносит действительное удовольствие, и убежать всего, что ему противно» (18).

Для русских проповедников утилитаризм, эгоцентризм («самство») и гедонизм секулярной этики Гельвеция и его последователей были неприемлемы. В «Слове о пользе учения» 20 сентября 1765 г. митрополит Платон

отмечал: «Многие, оставив источники Израилевы, черпают из кладезей погибельных; многие, помазавшие только губы науками, высоко о себе мечтают. Сия досадная о себе мечта рождает излишняя вымыслы и затеи» (I: 357). В «Слове» 20 ноября 1765 г. «русский Платон» развивал эту тему и прояснял различные аспекты негативного образа самодостаточного, оставившего «попечение о благочестии» и ориентированного на нечестные «прибытки» человека. Перед слушателями разворачивался впечатляющий, но отталкивающий антиценностями ряд «корыстолюбцев» (См. I: 367–374). Среди них:

– желающий больше, чем ему «надобно», хотя «трудно определить, сколько кому иметь надлежит»;

– думающий о «прибытках», но забывающий о благочестии;

– рассчитывающий от несчастий «деньгами откупиться»;

– полагающий, что все в жизни «зависит от его трудов, а не паче от благословения Божия»;

– «скупые» – «пристрастные к богатству», «непрестанно собирающие богатство, а не имеющие ничего»; «имения своего не владетели, но бедные приставники. Они богатство собирают, чтоб больше собирать. Сей идол у них есть неприкосновенный, которому они жертвуют всею своею жизнью. Такие люди кому смешны, а мне жалки кажутся. Трудятся, потеют, суетятся, в день беспокоятся, ночь всю свои кладовыя осматривают, а совсем тем ходят в раздранных рубищах, живут по ангельски, почти ничего не едят, ни пьют, жена не одета, сын брошен без воспитания, от приятелей бегают, сродников чуждаются, и весь свет мотовством порицают».

Наконец, среди «корыстолюбцев» «русский Платон» изображает и тех, кто «вместо скупости обожили блистательную роскошь, или, проще сказать, мотовство». Это, по замечанию митрополита Платона самый опасный «род корыстолюбцев», ибо «скупость своим трудом не пользуется», а роскошь «чужие труды пожирает»; *скупость* «вредит тому, кем она владеет, а роскошь нередко целыя государства разоряет. И потому роскоши поветрие едва ли не смертоноснее. Ибо не так удобно скупость, как роскошь яд свой сообщает» (I: 374). Ненасытные люди, продолжает духовный писатель, «сожаления достойны», «досады», а иногда и «всякого проклятия достойны, когда разорением других себя обогащают, и на развалинах убогих свои расширяют здания» (I: 368). Такие люди разрушают «союз» членов общества, а «сей союз есть столь велик, что он общества душою по справедливости назваться должен». Необходимо хранить этот «священный союз» как «многих во едино» соединение «взаимным друг о друге попечением» (I: 79–80). Здесь, как видим, формулируется идеал соборности, развивавшийся впоследствии в трудах славянофилов.

Митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Гавриил в «Слове» 2 ноября 1777 г. утверждал, что «взирать на пользу, еще не делает человека совершенным, когда он здесь помышляет наиболее о себе; но из-

бирать то, что есть честнейшее, прямо относится к совершенству его; ибо здесь и чувства согласуются с разумом и пользы с пользами других и намерения с намерениями Бога» (19). Митрополит Киевский Евгений, обсуждая мотивы «накопительства», отмечает, что люди «скопляют богатство» для того, чтобы:

- 1) «впредь не терпеть бедности и нужды»;
- 2) быть уважаемыми и почитаемыми другими;
- 3) «избавиться серебром от заслуженной казни» и «оправдаться на суде»;
- 4) «сделать счастливыми» детей.

Как историк, Евгений замечает, что «великое богатство любостяжателей редко доходит до третьего или четвертого рода их... Отец, собирая, сам в жизни воспользоваться всем им не успел; сын, получив наследство без доброго воспитания, употребить его не сумел: а внуку часто достается быть нищим, презренным и поруганным за предков своих». Знаток педагогики предлагает родителям употребить богатство «на просвещение ума» и «улучшение сердец» своих детей, на «наклонение сердца их к трудолюбию, к терпению, к человеколюбию, к благотворительности» (II: 22, 16–20).

С середины семидесятых годов митрополит Платон, продолжая осуждать «себялюбие» и «самолюбие», утверждает, что «любовь к самому себе» нейтральна с этической точки зрения. Эта же мысль обнаруживается у митрополита Евгения. «В мире, – пишет он, – почти все человеческие дела основаны на выгоде и самолюбии. Без сих побуждений люди ничего не начинают, ничего не продолжают и ничего не оканчивают. Самое доброхотство и услужливость ближним по большей части бывает только покровом тех же страстей. Ибо как скоро нет выгоды, или чести в оказании добра ближнему, то едва ли кто обращает на него свое внимание» (II: 216).

На первый взгляд, позиция отечественных православных мыслителей сближается с подходом светской этики. Однако русские проповедники семантически разводят и противопоставляют значения понятий «любовь к самому себе», «себялюбие» (эгоизм) и «самолюбие». Негативные коннотации обнаруживаются только в двух последних понятиях, поскольку они, по мнению митрополитов Платона и Евгения, включают в себя желание первенствовать за счет других, повышенную чувствительность к мнению о себе окружающих, опору лишь на свои силы и неприятие Бога. В традиционной церковной культуре положительная оценка себя рассматривалась как грех гордыни.

У образованных русских проповедников не без влияния просветительской идеологии складывается новое понимание отношения человека к себе: самоуважение и забота о себе признаются как естественные и необходимые. Семантическое развитие слова «гордость» (самоуважение) в языковой практике митрополитов Платона и Евгения особенно хорошо заметно на фоне негативных коннотаций слова «гордость», закрепленных в «Словаре русско-

го языка XVIII века» (20). «Гордость» раскрывается здесь как «высокое мнение о себе, уверенность в превосходстве над другими; высокомерие, кичливость». Самолюбие понимается митрополитом Платоном в положительном значении, возможно, вслед за переводчиком А. Поупа Н. Поповским. Платон признает «естественность» самолюбия и осуждает, подобно Поупу, лишь непомерно завышенное самолюбие (21).

Ранний митрополит Платон в «Слове о пользе учения» 20 сентября 1765 г. предлагал видеть «плоды учения» не только в порядочности просвещенного человека в делах и его прилежности «в домостроительстве», но также и в том, что образованный человек «гнушается роскошью», «удален от скупости», способен к рациональному самоограничению в своем естественном стремлении к «прибыткам» (I: 357). Ищи, утверждает митрополит, «всяк пользы своей, прибытка своего: сие есть безгрешно. Но при том с великим вниманием рассматривай, не будет ли то с нарушением справедливости, не клонится ли то к явной обиде и разорению других, не выходит ли из того подрыв пользы общества, котораго ты и сам член». Если так, заключает он, то «лучше и полезнее в таком случае понести некоторый урон, ибо сохраненная чрез то целостность общественной пользы тебя довольно вознаградит» (III: 36–37).

Ректор Московской духовной академии Дамаскин, приводя аналогичную аргументацию, утверждал в проповеди 24 ноября 1778 г., что всем людям от природы присуще «пещися о сохранении самих себя, и, сколько возможно, стараться об умножении и распространении своего благополучия». Это правило он считал «вкорененным» в сердцах людей и подвигающим их на искание «своей пользы». Что же заставляет человека жить в «общежительном состоянии»? По мысли Дамаскина, первая причина – «бесчисленные потребности», удовлетворить которые он «один сам собою» не в силах. Поэтому для удовлетворения своих потребностей, говорил он, люди и «сошлись в одно место», образовав села, города и государства. «И когда где случится, – заключает он, – что собственная польза не может быть соблюдена без нарушения общей, тогда общую пользу предпочитать надлежит своей собственной» (22).

Оставаясь сторонником рационалистического подхода к этике, ранний митрополит Платон утверждал, что следование добру и уклонение от зла предполагают познание и рациональное различение первого от второго. В «Слове о пользе учения» 20 сентября 1765 г. он предлагал видеть «плоды учения» не только в порядочности просвещенного человека в делах и его прилежности «в домостроительстве», но также и в том, что образованный человек «гнушается роскошью», «удален от скупости», способен к рациональному самоограничению в своем естественном стремлении к «прибыткам» (I: 357). В 1769 г. «русский Платон» выделил 1) «естественную», 2) «моральную», 3) «Евангельскую» и 4) церковную «свободности» человека

(II: 218–226). Чрезмерное («самовольное») пристрастие к «прибыткам» характеризуется Платоном как «несвободность моральная». Такой человек – «раб или связан есть» (II: 221).

В отличие от Руссо, «русский Платон» не идеализирует «естественное состояние» и утверждает, что «свободностию естественной... наслаждался первосозданный Адам, а кроме его может быть никто» (II: 218). В состоянии «общежительственного союза» человек должен желания свои, намерения, слова и дела наклонять не к пользе единственно своей, но паче к пользе общественной» (III: 35). Ректор Московской духовной академии Дамаскин развивал эту тему в проповеди «Об истинном гражданине» (29 июня 1777 г.). «Хотя свобода или независимость от других каждому человеку по природе и первобытному состоянию свойственна, – говорил он, – однако благоразумный гражданин ведает совершенно, что люди, сошедшиеся в общеительство, добровольно от оной (свободы. – А.Е.) отказались, и взаимным отношением друг к другу себя обязали». Поэтому «благоразумный гражданин», продолжает православный иерарх, «наблюдает свободу в благопристойном только равенстве граждан, в беспрепятственном и спокойном употреблении своего имущества, в свободном обращении своих талантов и заслуг ко всеобщему благоденствию. Кроме же сего во всем прочем подвергает себя общественным законам» (с. 33).

Критикуя апологию естественного человека у Руссо, митрополит Платон утверждает, что только «свободность моральная» и «Евангельская», «не по страху» и «не по слепому стремлению», а «по ясному добра и худа понятию», приводит человека к подлинной свободе – к «разрешению на земли» и, следовательно, «разрешению на небесех» (II: 220). Свободным оказывается тот, «кто следует руководству разума и хранит добродетель, а раб или связан есть, кто работает страсти и ей последует, яко вол, ведомый на заклание» (II: 221). В этих рассуждениях обнаруживаются идеи христианизированного стоицизма и кантовской философии морали о различии легальности и моральности.

«Свободность Евангельская» как «дополнительное следствие свободы моральной» состоит, согласно «русскому Платону», во-первых, «в независимости от власти страстей и пороков» (II: 221); во-вторых, «в наклонении сердца нашего к исполнению закона не по страху, но по любви, не по слепому стремлению, но по ясному добра и худа понятию» (II: 224). Отечественный мыслитель пишет в 1769 г. (за 9 лет до «Критики практического разума» И. Канта): «Иной исполняет закон, опасаясь за преступление наказания; иной для пользы чаемой; другой для снискания славы. Все может быть не худо, да опасно, чтоб при случае... не расслаб он в делании добродетели, или и совсем оную не пренебрег» (II: 224). И только человек, «свободностию Евангельской укрепляемый», исполняет закон, по убеждению православного просветителя, «не по силе приказания одного, ибо таковой есть

временщик; не от страха, ибо таков есть раб и подл, но по любви... ибо честность почитает паче всякого прибýtка», от благоразумия, «ибо он духом святым просвещен есть». Такой человек, заключает митрополит Платон, не может сделаться «изменником добродетели». Если бы «таковая свобода», продолжает он, «больше имела действия в сердцах человеческих! Меньше б законодатели и законоблустители имели затруднения» (II: 225).

Не трудно заметить, что здесь излагается учение о трех ступенях духовного возрастания личности в перспективе «подлинной свободы»: 1-я ступень – состояние «доморального» (Кант) и «естественного» (митрополит Платон) человека; 2-я ступень – состояние легальности (Кант) и «моральной свободы» (митрополит Платон) и, наконец, 3-я ступень – моральность (Кант) и «Евангельская свобода» (митрополит Платон). При этом третья ступень духовно-нравственного развития личности у обоих мыслителей открыта для бесконечного самосовершенствования человека на пути к святости как регулятивному идеалу у Канта и реальному обожению человека у «русского Платона». В этой связи В.П. Зубов отмечал, что митрополит Платон – «душеслов по преимуществу, и сила его в моральной «анатомии души». Смысл Писания раскрывается у него наиболее часто не в анагогическом (23), а в моральном плане» (24). Однако есть и существенные различия конфессиональных установок православного (митрополит Платон) и протестантского (Кант) мировоззрений.

Эти различия обнаруживаются в четырех моментах. Во-первых, митрополит Платон следует традиции религиозной (теономной) этики, а Кант строит автономную этику – этикотеологию. Во-вторых, Платон разрабатывает этическое учение на основе синергии свободы воли человека и благодати с допущением онтологической доминанты Божественного Промысла, а Кант строит философию морали на принципе свободы воли автономного субъекта, где Бог является лишь ментальной конструкцией – идеей чистого разума (Бог для Канта – «das Ideal der Heiligkeit in Substanz») (25). В-третьих, Бог «русского Платона» – это библейский Бог, хотя до середины 1770-х гг. православный богослов находился под влиянием «естественной религии» и выдвигал на первый план аргументы «Богопознания естественного». В 1805 г. он назвал «естественную религию» основанием «слабым и гнилым» (XX: 220). Для Канта же Бог – это «бог философов». В-четвертых, Церковь для Канта – «этическая общность людей», не имеющая «никаких узаконенных служителей в качестве должностных лиц» (26). Для русского же проповедника Церковь – это не просто видимый «религиозный институт», а невидимое мистическое Тело Христово, нерасторжимо связанное с земной жизнью человека и общества. Отсюда «свободность церковная» выступает для него основанием всех других «свободностей», и кто лишен ее – тот, по его глубокому убеждению, «связан на земли» и несвободен (II: 226–227). Как видим, ценностные основания автономной этикотеологии Канта и

теономной (религиозной) этики митрополита Платона различаются конфессиональным контекстом.

Митрополит Платон знал трудности реальной жизни в России и отмечал, что господа «своих подданных тяжкими отягощают работами, или увечат жестокими наказаниями и несносными налогами». Такие люди, продолжает он, «строят церкви», а сами «обирают неповинных... или самых бедных оставляют без пропитания». Подобную «благотворительность» духовный писатель называет «некоторой наружностью» (27). Для обуздания «самства» необходимо, как утверждал Платон, положить «справедливые границы самолюбию человеческому». Ищи, пишет он, «всяк пользы своей, прибытка своего: сие есть безгрешно. Но при том с великим вниманием рассматривай, не будет ли то с нарушением справедливости, не клонится ли то к явной обиде и разорению других, не выходит ли из того подрыв пользы общества, котораго ты и сам член» (III: 36). Если так, делает он вывод, то «лучше и полезнее в таком случае понести некоторый урон, ибо сохраненная чрез то **целость общественной пользы** тебя довольно вознаградит» (III: 37. Выделено нами. – А.Е.).

Ректор Московской духовной академии Дамаскин солидарен с этой позицией. Всем людям от природы, говорил он в проповеди 24 ноября 1778 г., присуще «пещися о сохранении самих себя, и, сколько возможно, стараться об умножении и распространении своего благополучия». Это правило он считает «вкорененным» в сердцах людей и подвигающим их на искание «своей пользы». Что же заставляет человека жить в «общежительном состоянии»? Согласно Дамаскину, первая причина – «бесчисленные потребности», удовлетворить которые он «один сам собою» не в силах. Поэтому для удовлетворения своих потребностей, говорит образованный проповедник, люди и «сошлись в одно место», образовав села, города и государства. «И когда где случится, – заключает он, – что собственная польза не может быть соблюдена без нарушения общей, тогда общую пользу предпочитать надлежит своей собственной» (с. 37, 42).

С 1780 г. в русских проповедях обостряется интерес к теме *повреждения нравов*. Митрополит Платон говорит о том, что «нравы испортились», веру «дерзостно презирают», «безверие своевольствует»; служители веры «едва ли не в пренебрежении и презрении», «пренебрежено воспитание», «корысть и деньги превозмогают», «беззаконное лицепрятие преобращает порядок» (V: 205–208). Среди основных причин повреждения нравов в России проповедник называет нарастание индивидуализма и эгоизма – «самства» (XII: 86); поиск чести «без честности» (XIII: 215); мздоимство чиновников и корыстолюбие судей (V: 208); стремление светской власти подчинить духовную власть; невнимание к воспитанию юношества и засилье иностранцев среди наставников (V: 207; XX: 35); распространение надконфессиональной религиозности (XX: 109) и коварство Запада, «острозрительного и дальновидного на зло» и «всегда православию враждебного» (XX: 30).

Центральной темой «поучительных слов» становится вопрос о судьбе России. Слава Отечества, отмечает Платон в «Слове» 12 февраля 1794 г., «тогда будет невредима, когда благородное свойство Россиян будет без всякой измены проходить из рода в род». К «похвальным свойствам предков наших» духовный писатель относит благоразумие, мужество, любовь к отечеству, горячее благочестие и ревность к вере. «Течение времени, – продолжает он, – нравы наши несколько переменяло. Но весьма б для нас было постыдно, ежели б наши добрые предки не узнали нас; ежели б свою благородную кровь нашли они не в той чистоте, в какой они нам сообщили» (XVI: 380). «О Россияне! – говорил митрополит Платон 15 мая 1803 г., – пусть иноплеменные перестанут нам быть наставниками» (XX: 35).

Московский митрополит обеспокоен ослаблением «священной узды веры» в Отечестве (XX: 33). Прохладел жар веры, отмечает он в 1804 г., «едва ли не всякая вера почитается за едино; и сей драгоценный залог столь пренебрежен, что он оценивается очень дешево и едва ли не всякое другое ему предпочитается. Да кажется, как будто нарочно употребляются способы, дабы веры важность уменьшить, или сравнять ее со всеми в свете верами» (XX: 109). Враг России, писал «русский Платон», надеется «совершенно поработить себе отечество наше, разве когда основание веры в нем поколеблет» (XX: 30).

В 1805 г. митрополит Платон завершает работу над двухтомной «Краткой Церковной Российской историей» и под впечатлением изученного исторического материала записывает 28 мая 1805 г.: «Если читать историю рода человеческого всех веков, ничего другого не усмотришь, как только насилия, искания корысти и возвышения, ни мало не уважая ни честности, ни совести, ни веры. Редко, редко где найдешь пример добродетели чистыя и совестныя. Вот что стал человек в естественном или натуральном его положении!» (XX: 219). В связи с этим русские проповедники уделяли большое внимание национально-патриотическому воспитанию и критике внеконфессиональной религиозности. Главную цель воспитания они видели в выявлении связи личного интереса и частного блага с «общим благом», историей и традициями отечественной культуры.

Национально-патриотическая тема центральна в творчестве профессора философии и богословия, епископа Дамаскина (Д.Е. Семенова-Руднева). Он говорил в проповеди «О любви к Отечеству» (22 сентября 1776 г.) задолго до П.Я. Чаадаева о «двойкой» любви к Родине. Первая («простонародная и непросвещенная») разновидность любви связывается им с «действием природного побуждения». Такая любовь «любит только то, что близ ее находится, что ее трогает; отдаленным же, как бы оно хорошо и почтительно ни было, не побуждается... Она стремится только на свою землю, на своих граждан. Сих только находит достойными своего уважения, своего почтения, своего призрения. Прочие же все люди суть для нее ничто». Вторая

разновидность любви («истинная любовь к Отечеству») – «от единого человеколюбия... проистекает». Добродетельный гражданин, разъяснял Дамаскин, «любит своего согражданина не только для того, что он той же с ним земли, того же народа, того же Отечества; но что такой человек, каков и он... Для того старается благотворить всякому человеку, какого бы он общества ни был» (с. 4,7).

Первый вид любви к Отечеству епископ Дамаскин считает «похвальным», поскольку без нее «ни общежителства составить», «ни благоустройство в народе удержаться, ни трудолюбие вкорениться... ни художества и науки... заведено быть не могло» (с. 5). Однако «в наши лучшие и просвещеннейшие времена, – продолжает он, – любить свое Отечество помянутым только простонародным образом, есть не довольно». Гражданин, напоминает ректор Московской духовной академии, должен быть свободен «от ига предрассудков, невежества и пристрастий как в рассуждении самого себя, так и в рассуждении своего Отечества» (с. 6, 8–9). Гражданин, по Дамаскину, «любит и почитает его преимущества, токмо не по слепому и безрассудному побуждению. Ибо он не думает, как непросвещенный простолюдин, будто какое общество может иметь все совершенства в превосходном степени. Ему довольно известно, что всякое человеческое совершенство увеличено, и что всякое худо уменьшено, и, наконец, истреблено быть может. Для того старается всяким образом недостатки или злоупотребления своего Отечества мало-помалу уменьшить, или и совсем искоренить» (с. 9).

Истинный «любитель Отечества», по убеждению епископа, «во всяком смертном почитает **неуничтожимые права человечества**, и о всякого гражданина щастии радуется». Он, «хотя наблюдает только пользу своего Отечества, однако **не уменьшает благоденствия и другаго народа, ниже нарушает права другаго общества**» (выделено нами. – А.Е.) (с. 12, 14). «Науки, мудрость, вольность, добронравие и изобилие, сии подлинныя общежития сокровища, – утверждает выпускник Геттингенского университета, – в том только народе умножаются и распространяются, которой благоденствия своих соседей не нарушает. Ибо такой народ... всех людей, всех народов есть друг» (с. 14).

Философски образованный ректор глубоко анализирует проблему «национального характера народа» в проповеди «О поправлении народного характера» (1779 г.), отмечая недопустимость выведения свойств народного характера из отдельных разрозненных причин – климата, местоположения государства, воспитания, «формы или системы правительства». «Но как первая, так и другие... причины одни порознь произвести того не могут. Ибо как может от одного климата то происходить, что всегдашней перемене подвержено? И каким образом воздух один сам собою или местоположение, каково б оно ни было, может действовать в возвышении или понижении сил рассудка человеческого, и преклонении склонностей к добру или злу? Не

видим ли мы из истории, что древние греки и римляне в одном и том же климате с нынешними турками, греками и итальянцами жившие, весьма были инаковы, нежели ныне обитающие в Греции и Италии народы?» (с. 70-71).

Епископ Дамаскин отстаивает многофакторный подход при анализе народного характера, отводя особую роль образованию и власти. Воспитание и образ правления, отмечает он, «есть причиною характера народного» (с. 71). «Весьма несправедливо, да и бесчеловечно некоторые политики умствуют, – продолжает он, – что простаго народа или нижняго состояния людей просвещать не надобно. Они, де, так покорны не будут, и управлять, де, ими трудно. Напрасно, говорю, так думают» (с. 73). Ректор Академии намечает программу «поправления народного характера», включающую вопросы воспитания и образования, правовое, политическое и религиозное воспитание. Он говорит 29 июня 1777 г. в проповеди «Об истинном гражданине» о служении «общему благу», истинной свободе как «творению добра», акцентируя значение науки для Отечества. Добродетельный гражданин, утверждал он, должен почитать и любить науки, «яко самый драгоценнейший дар, с небес ниспосланный... Ничто не может сравняться с тою прискорбною духа, с которою он смотрит на жребий своего отечества, ежели оно столько несчастливо, что великой их (наук. – *А.Е.*) пользы и достоинства не усматривает, и что их презирает: ему нет ничего несноснее, как видеть свое отечество, покрываемое тьмою глубокаго невежества и прегрубаго варварства» (с. 31).

Православные иерархи «века Екатерины» много говорили (вслед за М.В. Ломоносовым) об обязанности власти «стараться о размножении народа», заботиться о «здоровье народа» и его «достаточном пропитании», «благосостоянии», о «пристойном просвещении» и «благоразумной вольности», о своевременном «поправлении народного характера» и «правильном» воспитании народа на основе «Христианской религии», которая бы «кривыми толками, суеверием и корыстолюбием не была изгажена». Такая религия, отмечал епископ Дамаскин в своей проповеди-лекции, «и с просвещенным рассудком сходнее, и с естественным богопочитанием согласнее» (с. 79). В целом же, согласно Дамаскину, и в нашем народе есть многое, «поправления достойное».

Со времен Петра Великого, говорил он, «много мы просветились в умствованиях от наук», «украсились от художеств», исправились от «благоразумных узаконений». Однако, продолжает он, «без сокрытия сказать не можно, чтобы мы во всем одержали первенство перед другими народами. Есть еще много, что от наук, много, что от художеств, много, что от гражданских законов, много, что от примера Государей, много, что от содействия самой лучшей христианской религии поправления требует» (ч. 80-81).

Опережая свое время, просвещенный иерарх высказал идею взаимодополнительности морали и права в воспитании человека и направлении его к

«истинному нашему благополучию». «Нравопоправление, – пишет он в 1777 г., – относится ко внутреннему, а право естественное ко внешнему нашему счастью». При этом «естественное право» включается им в «практическую философию» и рассматривается как совокупность «естественных законов», обязывающих «нас собственно к сохранению нас самих, к распространению нашего счастья, и к тому, чтобы других мы не только не обижали, но и каждому бы свое право отдавали» (28).

Епископ Дамаскин считал важнейшим делом воспитание народа, рост его сознания и культуры, вполне правильно утверждая, что свобода немыслима без самоограничения и дисциплины. Человек, выросший в «варварстве», отмечает он, «получа случай к освобождению себя от утеснения, всегда грубейшия и бесчеловечнейшия к тому употребляет способы» (с. 74). Православный священник П.А. Словцов, товарищ М.М. Сперанского и епископа Феофилакта (Русанова) по учебе в Александро-Невской духовной семинарии, нашел в 1793 г. емкую формулу для объединения истинной свободы человека и патриотизма: «тот, кто сохраняет бытие отечества, есть патриот» (29). При этом отечественные мыслители вполне верно полагали, что консерватизм не противоречит развитию, и стремились к тому, чтобы «будущее не истребляло прошедшего», а, напротив, продолжало и развивало его.

Этим же объясняется пристальное внимание представителей русской консервативной мыслительной традиции к проблеме исторической памяти. Не случайно национально-патриотическая тема осмысливается в русских проповедях рассматриваемого периода в контексте идей «общего блага» и сохранения «союза общества», выводя на новую и важную проблему роли исторических традиций и исторической памяти народа как средства укоренения человека в культурно-исторической традиции для преодоления чувства неосмысленности своего существования.

Н.М. Карамзин после мировоззренческого кризиса 1792–1793 гг. радикально изменил историософские взгляды в русле идей православных просветителей, сблизив «Палладиум Просвещения» сначала с религиозной Верой, а затем с Самодержавием и Народностью, преобразовав формулу особого исторического бытия России М.В. Ломоносова («Царь, отечество, вера») в свою формулу 1811 г.: «Самодержавие. Православие. Народность» (30).

Историческое самосознание русского народа многим обязано представителям рационального богословия, стремившимся к всестороннему осмыслению национально-культурных традиций, что станет позднее главным делом славянофилов и их последователей. Православные мыслители при определении сил, направляющих развитие общества, наряду с Провидением, привлекали аргументы теорий «общественного договора» и «естественного права», обсуждали проблемы власти, неравенства, отношения России к Европе, вопросы воспитания и просвещения. Благодаря этому сфера свободы

человека расширялась за счет сужения поля обыденных представлений о жизни как «игралоце слепой судьбы».

Ядром национально-патриотических ценностных ориентаций представителей русского рационального богословия оказываются идеи взаимосвязи и внутренней взаимообусловленности гражданской и церковной истории, единства светской и духовной власти на основе гармонии «отеческого правления» просвещенной монархии и «чистой веры», совмещаемой с «естественным Законом». Эсхатологическая тематика в проповедях рассматриваемого периода оказывается периферийной, в центре внимания находятся вопросы духовно-нравственного развития личности, воспитания чувства долга и ответственности, формирования привычки рационального самоконтроля и законопослушания, готовности согласовывать свои поступки с общественным благом и трудиться во имя сохранения основ национальной жизни для «сохранения бытия Отечества» (священник П.А. Словцов).

Обсуждение национально-патриотической темы в русской проповеди второй половины XVIII – начала XIX в. ведется в полемике с космополитизмом и ксенофобией. Среди основных параметров национально-культурной идентичности выделяются: коллективистичность «общежителственнаго союза» и преобладание «общей пользы» над личным интересом; негативное отношение к самовозвеличению человека и «самству»; неприятие рационализма, мистицизма и скептицизма; этико-социальная сфокусированность; понимание прав человека в тесной связи с его обязанностями – «должностями»; способность к самоограничению и духовное противодействие «вестернизации» России. Эти ценностные ориентации окажутся в центре философской полемики представителей славянофильства и западничества.

Православные просветители уподобляли жизнь человека «странствию», «гостинице», «пути» и ассоциировали восприятие жизни со сферой водной топки с ее текучестью и протекаемостью. Отсюда высоко частотной оказывается метафора «река времен». Время, как разъясняет митрополит Платон, «без перемен быть не может, и все, что переменам подлежит, есть во времени. А что подлежит переменам, то подвержено и тлению» (II: 11). В «Слове на 1806 год» метафора река времен истолковывается как символ вечности. «Течет время непрестанно, яко приснотекущая вода, – говорит митрополит на исходе жизни, – и после упадет в бездну вечности, и в ней скрывается. Но, по мнению почти общему, паки вода, из моря чрез разные проходы земная протекая, открывается на поверхности земли источниками, и паки составляет реки, и свое течение в море совершает» (XX: 381).

В одной из своих ранних проповедей Московский митрополит говорил: «Протекает время, яко великая река, и погружается в вечность, как она в безмерном океане. Мы, сидя на берегу сея великия и непрестанно текущая реки, примечаем перемены всех вещей... и мы влечемся общих всех вещей стремлением, но куда? Также в бездну вечности» (IV: 249). На первый

взгляд, время, река, вечность и смерть находятся во взаимодополняющем отношении, а жизнь и смерть приводятся как бы к одной общей основе и уравниваются. Такой ход мысли обнаруживается в оде Г.Р. Державина «На смерть князя Мещерского» (1779) или в трагических строках его последнего стихотворения «Река времен» (1816).

В философском осмыслении «реки времен» у митрополита Платона (Левшина) находим иное: «русский Платон» сопрягает время и жизнь с вечностью и смертью, но выводит на первый план жизнь, время, дела и вечность как вместилище дел и исторической памяти народа. «Время, – утверждал он, – есть драгоценно, ибо есть кратко; однако течением сего краткого времени нам должно заслуживать вечность. Время есть драгоценно, ибо оно есть невозвратимо». Прошедшее, продолжает православный мыслитель, «для нас уже есть ничто; будущее неизвестно, настоящее наше. Время есть драгоценно, ибо со всеми делами нашими есть нераздельно» (IV: 250, 251). Если «о прошедшем лет наших времени» можно сказать, что «оно прошло», то «о наших делах», утверждает он, того сказать нельзя: «Наши прошедшие дела не прошли. Нет! Пройти они не могут. Остались они, да и всегда останутся в совести» (II: 16).

Пусть «корабль жизни нашей», говорил православный мыслитель, всегда остается в середине «двух неизмеримых бездн: прошедших веков и будущей вечности. Ежели что в сем мрачнейшем положении нас утешить может, то история и вера: история о прошедшем, вера о будущем» (X: 27). В соответствии с этой установкой митрополит Платон выделил три аспекта «времени–жизни» человека как его «должности» по отношению 1) к себе; 2) к другому человеку и обществу и 3) к Богу. В основе первой «должности» человека – честь как идеальная норма отношения человека к достоинству собственного существования. «Честь, – разъяснял Платон, – ни к какому состоянию прямо не привязана: ибо она ни из какого состояния не исключается. Она состоит в исправлении должности, какую промысл на кого возложил, и в непорочности. Состояния прямо нет низкаго и подлаго». Все зависит от того, добавляет Платон, «как кто оное проходит» (IV, 18). Честь как ценность предполагает долг и ответственность. В основе второй «должности» – честность. Эта норма как ценность не позволяет относиться к другому человеку как к «средству» и «подножию».

Из этого принципа должно следовать, по убеждению русских мыслителей, стремление относиться к другому человеку по-человечески и творить добро по внутреннему велению совести, а не в силу принуждающего закона или вознаграждения. В зависимости от доминирующей ценности «быть» или «иметь» выстраивается вся иерархия других ценностей, регулирующих межличностные отношения во всех сферах жизнедеятельности, начиная с хозяйственно-экономических взаимоотношений. Честолюбие понималось православными просветителями рассматриваемого периода как стремление

к превосходству за счет другого человека и, следовательно, как *нечестность*. В основе *третьей* «должности», определяющей отношение человека к Богу, находится *благочестие* – почитание Бога. Платон выступает против отрыва и противопоставления этой «должности» двум первым. Человек, пишет он, не может «оставить все мирские должности и попечения... и удалиться в уединенное место. Нет! Сии попечения нам от праведной судьбы назначены... Да они же не токмо не отводят от спасения, но и суть средством к спасению» (IV: 114). «Одно дело Божие, – продолжает он, – другому подрывом служить не должно, и **сии дела суть совместны: одно другому не только не противно, но и одно другому помогает**» (выделено нами. – *А.Е.*) (IV: 115).

Митрополит считает необходимым согласование «поведения гражданина» с «законом благочестия» (IV: 359) и соединяет, вслед за С. Пуфендорфом, «должности гражданина» со «священными христианина обязательствами» (IV: 365). Он полагает, что самая «большая слава» России, как основание всех других ее «слав», есть «слава благочестия» (XIX: 46), и завещает «славным Россиянам» хранить уверенность в том, что «слава мужества, учености, изобилия не иначе могут в целости сохранены быть, разве когда они будут утверждаться на славнейшем всех основании благочестия и добронравия» (XIX: 49–50). Как видим, перед нами ядро базисных ценностных ориентаций, транслировавшихся через образцовые проповеди в общественное сознание и культуру России последней трети XVIII – начала XIX в.

В русской проповеди XVIII – начала XIX в. обнаруживается стремление к прояснению и концептуализации смысложизненных ценностей и идеалов отечественной культуры, ориентирующих человека на существование под модусом «быть», т.е. на совесть, долг, ответственность, сострадание, милосердие, соучастие, веру и благоговейное отношение к жизни, традициям и истории народа. Все эти ценности противостоят тем «смыслам» культуры, которые ориентируют человека на бытие под знаком «иметь», т.е. на обладание, приоритет «личной пользы», соперничество, индивидуализм, самопревознесение («самство»), эгоизм и деструктивное отношение к исторической памяти народа. Эти ценностные ориентации воспринимались православными просветителями как антиценности.

К этико-социальным ценностям относится признание высокого значения труда, собственности и естественного стремления человека к материальному благополучию. Вместе с тем на первый план выводится не поиск «идеальной» формы собственности, а вопрос о том, чему собственность и богатство «должны служить». Личный интерес подчиняется идеям «общественного служения» и «общего блага», а экономическая деятельность оказывается подчиненной духовно-нравственной мотивации, ограничивающей индивидуалистические, утилитаристские и эгоистические притязания («самство») человека, его неумеренное потребление или накопительство.

В качестве ценности рассматривается труд, совершаемый не только ради личного материального благополучия, но и во имя сохранения «священного союза общества». Эти ценностные ориентации будут востребованы в «философии хозяйства» С.Н. Булгакова. Они значимы и в начале XXI в.

Наконец, обсуждение ценностей и идеалов в проповедях православных просветителей выводило русскую мысль на осмысление роли исторической памяти народа в национально-патриотическом воспитании россиян. Для историософской рефлексии этого периода свойственно стремление понять историю России как единое смысловое поле, охватывающее прошлое, настоящее и будущее; совмещение церковной и гражданской истории; периферийность этноконфессиональных оценок «избранности» русского народа; полемика с космополитизмом и ксенофобией; отношение к истории как важнейшему средству воспитания исторической памяти, укореняющей человека в стихию национально-культурной жизни и способствующей воспитанию чувства долга, исторической ответственности и труда во имя «сохранения бытия Отечества». Эти вопросы окажутся в центре внимания русской социальной философии от старших славянофилов и Н.Я. Данилевского до евразийцев и И.А. Ильина.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) См.: *Зубов В.П.* Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди. – М., 2001; *Калитин П.В.* Уравнение русской идеи (по-святоотечески новая и оригинальная система «мысли – поступка – социума» российских ученых монахов второй половины XVIII – начала XIX веков). – М., 2002; *Корзо М.А.* Образ человека в проповеди XVII века. – М., 1999; *Найденова Л.П.* Мир русского человека XVI–XVII вв. (по Домострою и памятникам права). – М., 2003; *Цапина О.А.* Православное Просвещение – оксюморон или историческая реальность? // Европейское Просвещение и цивилизация России. – М., 2004. – С. 301-313. См. также: *Бессарабова Н.В.* Мировоззрение и деятельность митрополита Платона (Левшина) // Вопросы истории. – 2008. – № 1. – С. 141-147 и др.
- (2) *Найденова Л.П.* Мир русского человека XVI–XVII вв...
- (3) Домострой. – СПб, 1994. – С. 168.
- (4) *Найденова Л.П.* Мир русского человека XVI–XVII вв... – С. 128, 185.
- (5) Домострой ... – С. 166-167.
- (6) *Димитрий (Туптало).* Остальные сочинения Св. Димитрия, митрополита Ростовского чудотворца, доселе свету еще неизвестны. – М., 1803. – С. 176, 179.
- (7) [*Димитрий (Туптало)*] Внутренний человек. Из сочинений Святого Димитрия, митрополита Ростовского. – М., 1845. – С. 23, 24.
- (8) [*Димитрий (Туптало)*] Сочинения св. Димитрия, митрополита Ростовского: В 6 ч. – М., 1786. Здесь и далее ссылки на это издание даются в тексте: латинская цифра – номер тома, арабская – страница.
- (9) [*Платон (Левшин),* митрополит] Поучительные слова преосвященнейшим Платоном, митрополитом Московским и Калужским, и Святотроицкия Сергиевы Лавры священноархимандритом проповеданныя в разных местах: В 20 т. – М., 1779–1806.

Здесь и далее ссылки на это издание даются в тексте: латинская цифра – номер тома, арабская – страница.

- (10) *Корзо М.А.* Образ человека в проповеди XVII века. – М., 1999. – С. 117.
- (11) *Евгений (Болховитинов)*. Собрание поучительных слов, в разные времена и в разных епархиях проповеданных, святейшего правительствующего Синода и Комиссии духовных училищ членом, Евгением, митрополитом Киевским и Галицким...: В 4 ч. – Киев, 1834. Здесь и далее ссылки на это издание даются в тексте: латинская цифра – номер тома, арабская – страница.
- (12) *Феофилакт (Русанов)*. Поучительные слова и речи, сочиненные и проповеданные в разных местах Синодальным членом, преосвященнейшим Феофилактом, архиепископом Рязанским и Зарайским: В 2 ч. – М., 1809. Здесь и далее ссылки на это издание даются в тексте: латинская цифра – номер тома, арабская – страница.
- (13) *Феофилакт (Русанов)*. Опровержение примечаний на книгу Ансильяона под заглавием Естетическия рассуждения. – СПб, 1813. – С. 22-23.
- (14) [*Платон (Левшин)*]. Православное учение, или Сокращенная Христианская Богословия... – М., 1780. – С. 168.
- (15) *Есюков А.И.* Философские аспекты русской богословской мысли (вторая половина XVIII – начало XIX в.). – Архангельск, 2003. – С. 207.
- (16) [*Гавриил*, архиеп.] Слово на высокаторжественный день коронования всепресветлейшия Великия Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны... проповеданное Синодальным Членом Гавриилом, Архиепископом Санкт-Петербургским и Ревельским... В придворной церкви 1773 года. – СПб, 1773. – С. 7-8.
- (17) *Гельвеций К.А.* Соч.: В 2 т. – М., 1973 – Т. 1. – С. 187.
- (18) *Поленов А.Я.* О крепостном состоянии крестьян в России // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2 т. – М., 1952. – Т. 2. – С. 8.
- (19) [*Гавриил*, архиеп.] Слово в день тезоименитства... Императрицы Екатерины Алексеевны... проповеданное... Гавриилом, архиепископом Новгородским и Санкт-Петербургским 2 ноября 1777 г. – СПб, 1777. – С. 4-5.
- (20) Словарь русского языка XVIII века. – Вып. I–X. – (Л.) СПб, 1984–1998. – Вып. V. – С. 168.
- (21) См.: Опыт о человеке Господина Попе / Пер. с фр. Н. Поповский. – М., 1757. – С. 3.
- (22) *Дамаскин (Семенов-Руднев)*. Проповеди Святейшаго Правительствующаго Синода Конторы члена... и Московской Славено-Греко-Латинской Академии Ректора, Дамаскина... говоренные с 1775 года по 1782 год. – М., 1783. – С. 37, 42. Далее ссылки на это издание с указанием номеров страниц даются в тексте.
- (23) Анагогия (от греч. *anago* – вести вверх, возводить) – особый способ толкования библейских текстов, возводящий человека в небесную высь сверхъестественного, практикуемый в мистическом (апофатическом) богословии Восточного Христианства, в отличие от аллегорического (морального) истолкования текста.
- (24) *Зубов В.П.* Русские проповедники... – С. 75.
- (25) *Kant Im.* Kritik der praktischen Vernunft. – Leipzig, 1978. – S. 187.
- (26) *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 223.
- (27) [*Платон (Левшин)*]. Православное учение ... – С. 203.
- (28) *Есюков А.И.* Философские аспекты русской богословской мысли... – С. 241.

- (29) *Словцов П.А.* Из проповеди, произнесенной 21 апреля 1793 года // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. – М., 1952. – Т. 1. – С. 401.
- (30) *Есюков А.И.* Философские аспекты русской богословской мысли... – С. 226, 242.

**HOMILY OF 18TH – EARLY 19TH CENTURY AS SOURCE OF SCIENCE
ABOUT VITAL VALUES OF A RUSSIAN CLERIC**

A.I. Yesukov

Department of Philosophy and Culturology
Severodvinsk Department
M.V. Lomonosov` Pomor State University
Tortcev Str., 6, Severodvinsk, Arkhangelsk Reg., Russia, 164500

The article considers the value aspects of the gospels of the 18th century. It demonstrates the real importance of the heritage of the major Russian theologians for understanding of the basic value focus of the national culture. To achieve this, the article analyses the ideas of labour, wealth and poverty, «personal benefit» and «public welfare», the balance between theonomy and autonomy, «eternity» and everyday life.

Key words: philosophy, Russian gospel, world outlook, value focus, tradition, historical memory.